ספרי׳ — **אוצר החסידים** — ליובאוויטש

קובץ

היכל תשיעי — שלשלת האור — שער שלישי

לקוטי שיחות

על פרשיות השבוע, חגים ומועדים

מכבוד קדושת

אדמו״ר מנחם מענדל

זצוקללה״ה נבג״מ זי״ע

שניאורסאהן

מליובאוויטש

וישב

(חלק טו — שיחה ה)

יוצא לאור על ידי מערכת

"אוצר החסידים"

770 איסטערן פּאַרקוויי — ברוקלין, נ.י.

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושלש לבריאה

שנת הקהל

מאה ועשרים שנה להולדת כ״ק אדמו״ר זי״ע

מחזור הראשון של לימוד הלקוטי שיחות — שבוע פרשת וישב, יז־כג כסלו, ה׳תשפ״ג (ב)

Likkutei Sichot

Copyright © 2022
by
Kehot Publication Society
770 Eastern Parkway / Brooklyn, New York 11213
(718) 774-4000 / FAX (718) 774-2718
editor@kehot.com / www.kehot.org

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without prior permission from the copyright holder.

The Kehot logo is a registered trademark of Merkos L'Inyonei Chinuch.

For dedications of the weekly Sichos, please contact us at: dedications@kehot.com

וישב ה

א. פון פסוק[1] „ויאמר (יהודה) מה הע־רבון אשר אתן לך ותאמר (תמר) חותמך ופתילך ומטך אשר בידך" איז רש"י מע־תיק די ווערטער „חותמך ופתילך" און ברענגט דערויף דעם לשון פון תרגום: „עזקתך ושושיפך", און איז דערנאָך מס־ביר „טבעת שאתה חותם בה ושמלתך שאתה מתכסה בה".

דאַרף מען פאַרשטיין: א) פאַרוואָס מוז רש"י אַרויסנעמען דעם וואָרט „חותמך" פון זיין פשוטן טייטש (דיין שטעמפּל[2]) און אַנשטאָט דעם עס אויס־טייטשן ווי תרגום אונקלוס: „עזקתך" (טבעת)?

ב) אַזוי אויך איז שווער בנוגע רש"י'ס פירוש אויף „פתילך" (וואָס ער טייטשט ווי דער תרגום: „שושיפך כו' שמלתך שאתה מתכסה בה"): אין תנ"ך געפינט מען ניט אַז „פתיל" זאָל האָבן דעם באַדייט פון „שמלה"[3], בעת מ'געפינט יע אַז „פתיל" האָט דעם טייטש פון אַ פאָדעם, אָדער — אַ שטריק[4]?

ג) לויט רש"י על התורה מוז מען זאָגן אַז „פתיל" נויטיגט זיך ניט בכלל אין אַ פירוש (ווי דער רוב המכריע פון די ווער־טער אין תנ"ך וואָס רש"י פאַרטייטשט זיי ניט), וואָס דאָס פאַרענטפערט דאָך פאַרוואָס רש"י פאַרטייטשט ניט „פתיל" אין חומש[5].

ד) אפילו מ'וועט געפינען אַ הכרח אַז בפרשתנו קען פתיל ניט מיינען „חוט" (אָדער „חבל") ווי בכל מקום — האָט רש"י געדאַרפט טייטשן „פתילך" (אין אונזער פסוק) ווי דער פירוש פון רשב"ם[6]: פתילך — „אזור" (וויבאַלד אַז אַן אזור (גאַרטעל) איז ענלעך צו אַ „חבל" און „חוט")?

ה) צוליב וואָס דאַרף רש"י צוגעבן (נאָכן אַראָפּברענגען דעם לשון התרגום) דעם הסבר — „(טבעת) שאתה חותם בה (ושמלתך) שאתה מתכסה בה"?

ב. עס זיינען דאָ מפרשים[7] וואָס זיינען מסביר, אַז מיט זיין מוסיף זיין „(טבעת) שאתה חותם בה (ושמלתך) שאתה מתכסה בה" פאַרענטפערט רש"י די שאלה: וואו ליגט אין די ווערטער „חותמך ופתילך" דער אָפּ־טייטש „עזקתך (טבעת) ושושיפך (שמלתך)"? — איז רש"י מבאר: „טב־עת שאתה חותם בה", און דערפאַר

1) פרשתנו לח, יח.

2) וכבתיב"ע כאן שתרגם חותמך ופתילך „סיטומתך" — פי' חותמך (ב"מ עד, א) — וחוטייך.

3) וכמו שהקשה ברמב"ן כאן.

4) יחזקאל מ, ג.

5) שמות כח, כח ואילך. שלח בפ' ציצית. (ואדרבא „פתיל" — משמש ביאור לתיבה אחרת („פתלתול" — פרש"י האזינו לב, ה)).

וגם ביחזקאל שם — „חבל" בא לא בתור פירוש תיבת „פתיל" כ"א דרך אגב בפי' השייכות דפתיל פשתים למדידה*. וע"ד פרש"י שמות (כח, ואו): ומרכסן בפתיל תכלת כו' וקוצצין פתילים מהם וטווין אותן חוט כו' וקצץ פתילים כו' למדנו שחוט כו'. ועד"ז בפרש"י לט, ג. לט, לא.

6) וראה ספורנו כאן.

7) רא"ם ושפ"ח כאן.

*) ולכן לא פירש כלום ב(נ"ך) שופטים טז, ט.

ווערט די טבעת אָנגערופן „חותמך"; „שמלתך שאתה מתכסה בה" — וואָס מיט דעם איז רש"י מרמז אויפן פסוק[8] „גדילים תעשה לך גו' כסותך אשר תכסה **בה**" (וואו „גדילים" — ציצית און פתילים — שטייט אין צוזאַמענהאַנג מיט „כסותך (שמלה) אשר תכסה"), און דערפאַר ווערט אויך די שמלה אָנגערופן „פתילך", צוליב די ציצית און פתילים וואָס אויף איר.

און דערמיט פאַרענטפערן זיי[9] די קשיא פון רמב"ן: „ואיננו נכון שיתן שמ־לתו וילך ערום ממנה" — ווייל דאָ רעדט זיך וועגן אַ באַזונדער שמלה וואָס ער האָט געטראָגן (אין צוגאָב צו דער גע־ווינלעכער שמלה) בכדי צו מקיים זיין מצות ציצית.

דאָס איז אָבער בלויז מסביר אַז „חותמך ופתילך" קענען מיינען „עזקתך ושושיפך", אָבער ניט (א) אַז ס'איז דאָ אַ הכרח אין פשוטו של מקרא אַזוי צו טייטשן (און ניט כפשוטו בכל מקום: חותם און אזור[10], ווי געזאָגט פריער); (ב) עפ"ז ווערט נאָך שטאַרקער די קשיא בלאו הכי: וואָס דאַרף די תורה זאָגן „חותמך ופתילך" און מיינען טבעת און שמלה מצד דער הסברה טבעת שאתה חותם בה כו' — עס האָט דאָך געקענט שטיין איינפאַך און בפירוש „טבעתך ושמלתך"[11] (ווערטער וואָס ווערן כמה פעמים דערמאָנט אין תורה[12])? (ג) עפ"ז האָט די שמלה געדאַרפט אָנגעדייטעט ווערן אין פסוק מיט'ן וואָרט „גדילך", וואָס אַזוי ווערן ציצית אָנגערופן אין דעם פסוק אויף וועלכן מ'איז מרמז: גדילים .. תכסה בה. (ד) ועיקר: דער בן חמש למקרא האָט נאָך ביז איצט ניט געלערנט וועגן מצות ציצית בכלל! אַפילו מען זאָל זאָגן אַז עכ"פ ווייס ער וועגן ציצית פון פרש"י[12*], וועלכער שרייבט אַז אידען האָבן „טלית של ציצית" — דערמאָנט דאָך דאָרט רש"י ניט דעם ענין פון „פתיל" און דאָ דערמאָנט ניט רש"י דעם ענין פון „צי־צית" — היינט ווי וועט דער בן חמש למקרא פאַרבינדען ביידע פירושים צו־זאַמען?! אַפילו מען זאָל זאָגן אַז דאָס דאַרף רש"י ניט דערציילן עם ווייל ער אַליין טראָגט ציצית (און זאָגט בק"ש „פתיל תכלת") — האָט אָבער[13] רש"י געדאַרפט ברייגנען דעם פסוק „גדילים .. תכסה **בה**"?

ג. דער ביאור אין דעם: דער הכרח אַז „חותמך" מיינט ניט כפשוטו (דיין שטעמפּל), האָט רש"י פון תוכן הפרשה: יהודה'ס גיין קיין תמנה איז געווען (בל' הכתוב[14]) „לגז צאנו", אַן אַרבעט ביי וועלכער ס'איז בכלל ניט נויטיק צו באַנוצן זיך מיט אַ חותם[15]

8) תצא כב, יב.

9) רא"ם וגו"א כאן.

10) ולפ"ז מתורצת ג"כ קושיית הרמב"ן — כי נתן לה רק ה„אזור" שלו.

11) בנוגע ל„פתיל" — תי' ברא"ם וגו"א דבזה רמזה שאין כוונתה לשמלה בכלל, אלא לבגד המיוחד שלו שע"י קיים מצות ציצית (כנ"ל בפנים), ולכן נקרא „פתיל" דוקא — ע"ש הציצית, אבל ראה בפנים (ג).

12) „שמלה" נזכר גם לעיל: נח ט, כג. וישלח לה, ב. פרשתנו לז, לד.

12*) נח ט, כג.

13) ראה גם בבאר יצחק כאן.

14) פסוק יג.

15) בפס"ז כאן: „חותמך שהי' חותם בו את הצאן". ועד"ז בחזקוני כאן („לחתום הקשרים של צמר"). אבל בפשטות משתמשים ב„חותם" בשטרות ואגרות וכיו"ב (ראה רש"י תצוה כח, יא. מג"א ג, יב. ועוד).

— און דעריבער איז שווער צו טייטשן אַז „חותמך" מיינט דיין שטעמפּל, ווייל — ע"פ פשט: א) צוליב וואָס זאָל יהודה מיטנעמען זיין שטעמפּל אומנויטיקערהייט? ב) ווי אַזוי האָט תמר געקענט וויסן אַז ער האָט זיין שטעמפּל באַ זיך און זאָגען בפשטות און אַלס ערשטע זאַך ער זאָל געבן חותמך?

דעריבער פאַרטייטשט רש"י (כפי' הת־רגום) „עזקתך" — אַ טבעת (אין וועלכן ס'איז דאָ אַ חותם); און ס'איז דאָך אַ דבר הרגיל צו טראָגן אַ טבעת אויפן פינגער, איז ניט קיין חידוש, וואָס יהודה האָט עס געהאַט מיט זיך בעת ער איז געגאַנגען „לגז צאנו".

דערביי פאָדערט זיך אַ באַוואָרעניש: ס'איז פאַרשטאַנדיק אין פשטות, אַז ווען תמר האָט געוואָלט נעמען אַן „ערבון" ביי יהודה, האָט זי אויסגעקליבן זאַכן: א) וועלכע זיינען ביי עם טייער[16] (וועט זיין פאַרשטאַנדיק — באַ יהודא — פאַרוואָס זי האָט זיי אויסגעקליבן). ב) וועלכע זיינען פאַרבונדן מיט עם פערזענלעך — (וויבאַלד זי האָט געוואָלט זיי נוצן אויף „הכר נא למי").

דעריבער דאַרף מען זאָגן, אַז ביים בעטן דעם „חותמך" ביי יהודה'ן האָט זי ניט געמיינט דעם טבעת אַלס טבעת — ווייל די חשיבות פון אַ טבעת איז ניט גענוג פאַרזיכערונג[16*] אַז יהודה זאָל מוזען עס צוריקנעמען, און — ניט גענוג „פערזענליך",

נאָר זי האָט געבעטן — און דאָס איז רש"י מדגיש מיט זיין מוסיף זיין „טבעת שאתה **חותם בה**" — די טבעת וואָס יהודה („שאתה"[17]) חתמ'עט זיך דערמיט[18], און ער וועט עס זיכער ניט איבערלאָזן אין אירע[19] הענט.

און דערמיט איז אויך מובן דער טעם פאַרוואָס טבעת דאָ ווערט אָנגערופען „חותמך" (און ניט „טבעתך"), ווייל דוקא מיטן וואָרט „חותמך" איז פאַרשטאַנדיק וואָס תמר האָט געמיינט מיט איר בעטן ביי יהודה זיין טבעת.

ד. לויט דעם איז אויך פאַרשטאַנדיק פאַרוואָס רש"י קען ניט זאָגן אַז „פתילך" דאָ מיינט „אזור" — וואָרום אַן אזור האָט ניט קיין חשיבות, אָדער פערזענליכע שייכות מיט יהודה;

דעריבער לערנט רש"י „שושיפך" (דיין שמלה) — און איז גלייך מוסיף אַז דאָס מיינט ניט סתם אַ שמלה, נאָר „שמלתך שאתה מתכסה בה": די שמלה, וואָס דו, יהודה, ביסט זיך מתכסה מיט איר, וואָס חשוב'ע מענטשן טראָגן בגדים מיוחדים[20] וע"ד „בגדי עשו בנה הגדול החמודות"[21] ויוצא העבד גו' ובגדים ויתן לרבקה[22]; און אויך יהודה, האָט צוליב זיין חשיבות, זייענדיק דער גדול שבשבטים[23], געטראָגן אַ שמלה מיו־

16) משא"כ בדברים שרק „היו צריכין לו" (חזקוני (ועד"ז בפס"ז) כאן).

16*) ואפילו את"ל שכיון שיהודא הי' הגדול בשבטים טבעתו בדוגמת טבעת המלך (ראה פרש"י אסתר ג, יו"ד), הרי גם היא — טבעת שיש בה חותם (שם ג, יב).

17) ועפ"ז יומתק מה שלא כתב רש"י „טבעת שחותמין בו" (כברד"ק כאן), אלא (מדגיש) „טבעת שאתה **חותם בה**".

18) להעיר מב"מ כז, ב (מובא בצפע"נ — להרגצובי — עה"ת כאן) דטבעת לא משאלי אינשי.

19) ובפרט ש„ויחשבה לזונה" (פסוק טו).

20) ראה גם רמב"ן כאן. ספורנו.

21) תולדות כז, טו.

22) חיי שרה כד, נג.

23) כדמובן בפרשתנו לז, כו. וראה לקו"ש

חדה — און דערפאַר איז תמר געווען זיכער אַז אָט די שמלה[24] („שאתה מתכסה בה"[25]) וועט יהודה זיכער קומען אָפּנע־מען.

[על דרך ווי ביים וואָרט „מטך" איז דער פסוק אַליין מוסיף די ווערטער „אשר בידך" — מיט דער כוונה צו מדגיש זיין, אַז תמר האָט געבעטן (ניט סתם אַ שטעקן, נאָר) דווקא יהודה'ס אַ שטעקן, און וועלכן ס'האָט זיך אויסגעדריקט יהודה'ס גבורה[26]].

לויט דעם איז במילא אויך פאַרענטפערט די קשיא פון רמב"ן — ווי האָט יהודה איבערגעלאָזט זיין בגד ביי תמר'ן — ווייל דאָס איז ניט געווען די איינציקע שמלה וואָס יהודה האָט געטראָגן, נאָר אַ ספּעציעלע שמלה וואָס ער האָט געטראָגן אַלס סימן פון זיין חשיבות.

ה. דער הסבר אויף דער שאלה (כנ"ל, ס"א): וואו ליגט אין וואָרט „פתילך" דער אָפּטייטש פון „שמלה"? — איז פאַר־שטאַנדיק פון פירוש רש"י אין אַ פריער־דיקער סדרה:

אויפן פסוק[27] „נפתולי אלקים נפתלתי" זאָגט רש"י[28], אַז „פתיל" האָט אין זיך דעם באַדייט פון „חבור"; דערפאַר ווערט אויך אַ שמלה וואָס אַ מענטש מתכסה בה אָנגערופן „פתיל" ווייל זי איז נאָענט און מחובר מיט[29] אים[30].

און פונקט ווי „חותמך" שטייט דאָ בדיוק, כנ"ל, אַזוי איז דאָ אויך מדויק דער לשון „פתילך" — און מצד דעם זעלבן טעם: מיטן וואָרט „פתיל" (ל' חיבור) איז מוסבר וואָס תמר האָט געמיינט ביים בעטן יהודה'ס שמלה — דעם בגד וואָס האָט געהאַט אַ חיבור,

---

ח"ט ע' 3. אבל להעיר מפרש"י לעיל (לח, א): שהורידוהו אחיו מגדולתו.

24) עפ"ז יומתק מה שנקט רש"י לשון „שמלה", ולא „בגד" שרגיל יותר בתנ"ך (וכמו שנאמר בסיפור זה גופא (לעיל פסוק יד): ותסר בגדי גו'. ובפסוק (יט) שלאח"ז: ותלבש בגדי גו') — כי „בגד" כולל כל מיני לבושים [וכמ"ש בבגדי כהונה (תצוה כח, ד): ואלה הבגדים גו' מצנפת ואבנט], משא"כ „שמלה" מורה על בגד שמתעטפים בו.

25) ע"פ המבואר בפנים — דהוספת רש"י (על לשון התרגום) „טבעת שאתה חותם בה ושמלתך שאתה מתכסה בה", באה לתרץ למה בחרה תמר בדברים אלו דוקא (ולא המשך לפירוש התיבות „חותמך ופתילך", כפירוש המפרשים) — יומתק מה שב' הענינים מבאר רש"י בדבור אחד*, ולא כל תיבה בדיבור בפ"ע, כרגיל בכגון דא.

26) ראה רמב"ן, בחיי וספורנו כאן.

---

*) אבל בדפוס שני דרש"י: עזקתך ושושיפך. חותמך טבעת שאתה חותם בה. ופתילך ושמלתך שאתה מתכסה בה (היינו שמעתיק עוה"פ „חותמך" „ופתילך" כ"א בדבור בפ"ע).

27) ויצא ל, ח.

28) מפי' „מנחם בן סרוק". ואף שמסיים „ואני מפרשו לשון עקש כו'" — הרי: א) מזה שמביא פי' „מנחם בן סרוק" קודם ל„ואני מפרשו", מוכח שהוא הפירוש העיקרי בפשש"מ. ב) גם הפי' „לשון עקש" אינו שולל ד„פתיל" אפ"ל פירושו ל' חיבור, אלא שאי"ז פירושו כאן, וכדמוכח מזה שעה"פ (חוקת יט, טו) „צמיד פתיל" מפרש רש"י: „פתיל — לשון מחובר כו'". ג) בפי' הנ"ל (חוקת שם) מסיים רש"י: „ל' מחובר בל' עברי* וכן נפתולי אלקים נפתלתי נתחברתי כו'". וראה מפרשי רש"י לחוקת שם. ואכ"מ.

29) להעיר ממשפטים כב, כו: שמלתו לעורו גו'. ובפירש"י: זו חלוק.

30) כ"כ גם בבאר יצחק כאן. וראה רד"ק וספורנו כאן.

ומה שהקשה הרמב"ן (וראה גם בבאר יצחק) ממש"נ לקמן (פסוק כה) „והפתילים" (לשון רבים) — כבר תי' ברד"ק שם: כי השמלה כו' היו נעשים על תכונת שנים או יותר.

---

*) ברא"ם (וכ"ה בדפוס ראשון ושני דרש"י וברש"י כת"י): בלשון ערבי.

מתכסה בה, און אויך אַ ספּעציעלע שייכות מיט יהודה, זיין חשיבות אַלס יהודה.

ו. פון די יינה של תורה אין דעם פּירוש רש״י:

די צוויי אויבנדערמאָנטע קצוות אין „טבעת שאתה חותם בה״

— (א) פון איין זייט האָט תמר געוואָלט אָט דעם ערבון (ניט צוליב דער טבעת, וויבאַלד זי האָט ניט פאַר־מאָגט חשיבות און שייכות מיט יהודה, נאָר) צוליב דעם חותם, ווייל אין אים האָט זיך אָנגעזעצט די בעל־הבתיש׳קייט און חשיבות פון יהודה׳ן; (ב) און לאידך, איז דער חותם געווען (ניט אַ זאַך פאַר זיך, נאָר) אַ חלק פון דער טבעת —

זיינען מתאים צום ענין פון „טבעת שיש בה חותם״ ווי עס ווערט מבואר אין פּנימיות התורה; און דאָס איז פאַרבונדן מיטן כלליות׳דיקן הסבר (אין פּנימיות התורה) אויפן טעם וואָס תמר האָט געבעטן ביי יהודה׳ן דוקא די דריי זאַכן — „חותמך ופתילך ומטך״, וכדלקמן.

ז. אויפן פּסוק[31] „ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה״, שטייט אין מדרש[32]: „רבנן אמרי משל למלך שעשו לו טבעת מה היתה חסירה חותם כך מה הי׳ העולם חסר שבת״. ד. ה. די וועלט אָן שבת איז ווי אַ „טבעת״ (אָן אַ חותם), און שבת איז ווי אַ „חותם״ צו דער טבעת.

איז דער ביאור אין דעם[33]:

„טבעת״ איז פון לשון טבע — די הנהגת הטבע וואָס איז דאָ אין וועלט, וואָס די הנהגה טבעית גיט אַן אָרט אַז מ׳זאָל ניט זען ווי די וועלט האָט אַ בעה״ב, אַז זי „געהערט״ צום אויבערשטן;

שבת איז אַ חותם, אַן עדות און זכר למעשה בראשית. ובלשון פון ספר החי־נוך[34] אַז דאָס איז קובע „בלבבנו אמונת חידוש העולם״, ובמילא ווייס מען דאָך אויך אַז דער עולם ווערט נתחדש בכל יום תמיד, ווי דער אַלטער רבי איז דאָס מבאר בארוכה[35].

אין שמות: אלקים בגימטריא הטבע[36], און הוי׳ איז הי׳ הוה ויהי׳ כאחד[37]. „חותם״ איז דער גילוי פון שם הוי׳ (ווי רז״ל זאָגן[38] „חותמו של הקב״ה אמת״ און ווי עס שטייט[39] „ואמת הוי׳ לעולם״), און הוי׳ איז דער שורש פון הנהגה נסית, וואָס אין הנהגה נסית דריקט זיך אויס דער אמת הוי׳, עס זעט זיך אָן בגילוי ווי דער אויבערשטער איז לגמרי העכער פון וועלט.

בדוגמא די אויבנגעזאָגטע מעלה אינעם חותם — ביי יהודה ותמר: דוקא דער חותם האָט געקענט זיין אַן

31) בראשית ב, ב.

32) ב״ר פ״י, ט.

33) בהבא לקמן — ראה אוה״ת בראשית (כרך

ג׳) תקיא, א. תשא ע׳ א׳תתקנו־ז. ד״ה את שבתותי ה׳ש״ת פ״א.

34) מצוה לא לב. וכ״כ במו״נ ח״ג פמ״ג.

35) שער היחוד והאמונה בתחלתו.

36) פרדס שער יב פ״ב. שעהיוה״א רפ״ו. ובשל״ה (פט, א) משמע קצת שכ״ה בזהר.

37) זח״ג רנז, סע״ב. שעהיוה״א פ״ז (פב, א).

38) שבת נה, א. וראה לקו״ת ד״ה אלה מסעי (צא, ד) וביאורו (צג, ב ואילך).

39) תהלים קיז, ב — וראה לקו״ת רד״ה ביום השמע״צ (השלישי). וראה רש״י וארא ו, ג (הובא באוה״ת בראשית שם): לא נכרתי להם במדת אמתית שלי . . שמי ה׳.

ערבון פאַר תמר, ווייל אין דער טבעת מצ״ע איז ניט ניכר בגלוי איר שייכות צום בעה״ב, צו יהודה׳ן; דער חותם אָבער ווייזט אָן אַז דאָס איז יהודה׳ס אַ זאַך.

און כנ״ל דאָס איז אויך דער הפרש צווישן ששת ימי בראשית און שבת:

אין ששת ימי בראשית איז געווען די התהוות העולם דורכן שם אלקים, הנהגת הטבע. און הגם אַז די התהוות נעמט זיך פון שם הוי׳[40] (הוי׳ לשון מהוה[41]), איז דאָס אָבער אין אַן אופן ווי דער שם הוי׳ איז מאיר און פועל׳ט[42] דורכן שם אלקים[43]; אָבער בשבת איז צוגעקומען דער „חותמו של הקב״ה אמת״ — דער „אמת הוי׳ לעולם״: דער שם הוי׳ ווי ער איז מצד עצמו איז נמשך געוואָרן אין וועלט[43].

און דאָס איז אויך מתאים מיט דעם אונטערשייד צווישן „חותם״ און „טבעת״

40) ולמעלה יותר, כידוע דעיקר ההתהוות הוא בכח הסובב דוקא (תו״א מג״א ד״ה יביאו לבוש מלכות (צ, ב). ד״ה ביום השמע״צ (נדפס באוה״ת שמע״צ ע׳ א׳תשעט ואילך). ובארוכה — ד״ה לכל תכלה תרנ״ט. ובכ״מ).

41) ראה זהר שם. פרדס ש״א פ״ט. שעהיוה״א פ״ד. ועוד.

42) וכן ההתהוות מאור הסובב הוא מה ש„נמשך ומאיר בממכ״ע . . שאור הסובב נותן בו כח ועוז כו״ (תו״א מג״א צב, ד. דרמ״צ סא, ב. ובארוכה — ד״ה לכל תכלה שם. ובכ״מ).

וגם ה„צורה״ שבנבראים דשרשו מחפץ הוי׳ — אור הסובב (תו״א מקץ רד״ה נ״ח. קונ׳ עה״ח בתחילתו. ובכ״מ) — „הוא ע״י התלבשות בחי׳ הרצון בבחי׳ חכמה כו״ (קונ׳ עה״ח שם. סה״מ ה׳שי״ת ע׳ 15. ובכ״מ).

והחידוש דיום השבת הוא שאור הסובב כמו״ש מצ״ע מאיר באור הממלא.

43) ראה ד״ה את שבתותי שם: דהתהוות . . מהארת שם הוי׳ . . חיצוני׳ האור . . שבא בהעלם והסתר בשם אלקים ובשבת . . פנימי׳ האור כו׳.

אין ספירות[44]: „חותם״ איז ספי׳ היסוד, און „טבעת״ — מלכות; און ספי׳ המלכות איז דאָך דער שרש פון הנהגה טבעית, און יסוד[45] (ז״א) — דער שורש פון הנהגה נסית.

ח. ווי געזאָגט פריער, כשם ווי דער חותם איז ניט קיין באַזונדער מציאות לעצמו, נאָר אַ זאַך וואָס איז אין דער טבעת (ובמילא איז דורכן חותם ניכר אַז אויך די טבעת געהערט צו יהודה) — אַזוי איז אויך שבת (נס) ניט קיין באַזונ־דער ענין פון די ששת ימי בראשית (בריאה), נאָר יום השביעי פון די זעקס טעג, זי טוט אויף די שלימות אין דער בריאה, ובל׳ חז״ל: „מה הי׳ העולם חסר שבת״. ד. ה. די שלימות פון טבע גופא באַשטייט אין דעם וואָס מ׳איז אין אים ממשיך דעם למעלה מן הטבע[46] — דעם שם הוי׳ ווי ער איז לעצמו, לגמרי הע־כער פון וועלט.

אַזוי איז דאָס אויך אין עבודת ה׳:

עס זיינען דאָ צוויי אופנים אין עבודת ה׳: א) אַן עבודה וואָס איז ע״פ טעם ודעת (וואָס דורך איר איז מען ממשיך אַן אור אלקי וואָס איז בערך הבריאה[47]), ב) די עבודה פון מסירת נפש שלמעלה מטעם ודעת (וואָס דורך איר ווערט נמשך דער אור אלקי וואָס איז העכער פון בריאה[47] —

44) אוה״ת בראשית שם. וש״נ.

45) ראה יהל אור לתהלים ק, א. וש״נ. וראה גם אוה״ת חנוכה שלד, ב.

46) ראה סידור ד״ה מזמור לתודה (מד, ב). פיה״מ (מהדו״ב) פקל״ט ואילך.

47) וכידוע מ״ש בכתהאריז״ל (ראה סה״מ תש״ג ע׳ קסח. וש״נ) דע״י העבודה דתומ״צ ממשיכים יחוד זו״נ (אור דס׳ השתלשלות) וע״י העבודה דמסנ״פ — יחוד או״א (אור חדש מעצמות אוא״ס).

וואָס דריקט זיך אויס אין הנהגה נסית[48];

און די שלימות פון דער עבודה ע״פ טעם ודעת איז דוקא ווען ס׳איז דורכגע־דרונגען אויך מיט די עבודה פון מס״נ שלמעלה מטעם ודעת[49].

ט. דער אויבענדערמאָנטער ביאור (ס״ז־ח) אין דעם ענין פון חותם וטבעת — אַז דאָס איז דער חיבור פון נס (יסוד) און טבע (מלכות) — איז פאַרבונדן מיטן פנימיות׳דיקן טעם פאַרוואָס תמר האָט געבעטן די דריי זאַכן — „חותמך ופתילך ומטך״:

עס שטייט אין ספרים[50], אַז תמר איז די בחי׳ פון מלכות. און דערפאַר האָט זי געבעטן די דריי זאַכן „חותמך ופתילך ומטך״ — ווייל זיי זיינען כנגד די דריי ספירות: יסוד (חותמך), נצח (פתילך), הוד (מטך)[51]; און מיט דעם האָט זי געוואָלט אויפטאָן דעם חיבור פון די ספירות וואָס העכער פון מלכות מיט ספירת המל־כות[52], ובל׳ החסידות: בנין המלכות.

און דערפאַר איז דורך דער „מעשה יהודה ותמר״ געבאָרן געוואָרן „פרץ״ וואָס פון אים איז דער אָפּשטאַם פון מלכות בית דוד[53] ביז משיח׳ן[54] — דאָס הייסט, אַז דער ענין פון „בנין המלכות״ וואָס וועט זיין בשלמותו לעתיד לבוא, האָט זיך אָנגעהויבן פון יהודה ותמר.

וי״ל בדרך אפשר, אַז דאָס איז אויך דער טעם פנימי וואָס רש״י טייטשט אַז „חותמך״ מיינט אַ „טבעת״ מיט אַ חותם — וואָרום דער ענין פון חותם וטבעת איז, ווי געזאָגט, דער חיבור פון יסוד ומלכות; קומט דאָך אויס, אַז דער ענין פון חותם וטבעת איז בהתאם[55] צום כלליות׳דיקן תוכן פון דער מעשה יהודה ותמר: דער בנין המלכות, המשכת בחי׳ החותם (יסוד) אין דער בחי׳ פון טבעת (מלכות).

יוד. לויט דעם קען מען אויך מסביר זיין דאָס וואָס רבותינו בעלי התוספות[56] זאָגן (אויף „חותמך״) אַז „קדשה בט־בעת״: מיט געבן תמר׳ן זיין חותם (טבעת) האָט יהודה זי מקדש געווען [און פון דעם שטאַמט אויך דער מנהג[57] אַז מ׳איז מקדש מיט אַ טבעת].

לכאורה דאַרף מען פאַרשטיין: וואָס איז די שייכות צווישן קדושין און טבעת (וואָס דערפאַר איז דער מנהג אויך איצטער צו מקדש זיין מיט אַ טבעת)? און אויך: פון דעם וואָס די תורה איז מרמז דעם ענין פון מקדש

48) ראה אוה״ת בראשית (יט, א) מהרמ״ז, דע״י יחוד פנימי דאו״א „תתחדש בעולם הנהגה מחודשת והיא עשיית הנסים השולטים על הטבע״.

49) ראה עד״ז קונ׳ עה״ח פ״ז ואילך — לענין העבודה דיחו״ע ויחו״ת.

50) ראה לקו״ת להאריז״ל פרשתנו, סוד תמר: „תמר שם אדנ־י״. וראה זח״ג עב, א.

51) זח״ג שם. הגהות הרח״ו (והובא במק״מ) שם. הובא באו״ת להה״מ סוף פרשתנו. אוה״ת חנוכה (שכב, ב). רד״ה ויגש תרכ״ז, תרע״ט.

52) זהר שם. וראה אוה״ת פרשתנו (כרך ו׳) תתרצז, א.

53) סוף מגילת רות.

54) ראה ב״ר פפ״ה, יד וברש״י שם.

55) ולהעיר שבאוה״ת בראשית (שבהערה 33) מביא פי׳ הרח״ו (ד„חותמך יסוד פתילך ומטך נו״ה״) לענין חותם וטבעת, עיי״ש.

56) וכ״ה בתוספות — הדר זקנים. מושב זקנים עה״ת. ובריב״א כאן (בפי׳ הא׳): שקדשה במשכון שנתן לה החותמת והפתילים והמטה.

57) ראה רמ״א אבה״ע ר״ס כז: נוהגין לקדש בטבעת ויש להם טעם בתקוני הזהר. ראה תקו״ז ת״ה ות״י. ובס׳ אוצר חילוף מנהגים בין בני בבל לבני א״י (הובא גם ביש״ש ב״ק בסופה) דמנהג א״י לקדש בטבעת משא״כ בבבל.

זיין מיט אַ טבעת דוקא ביי די קדושין פון יהודה ותמר, איז פאַרשטאַנדיק אַז ס'איז דאָ אַ תוכן'דיקע שייכות צווישן זיי.

איז דער ביאור אין דעם: ס'איז ידוע[58] אַז דער גילוי פון כח האין־סוף דאָ אין וועלט דריקט זיך אויס אין דעם ענין פון נשואין, וואָס איז אַ בנין עדי עד — אין סוף; ד. ה. אַז נשואין איז בדוגמת דעם חיבור פון בחי' חותם (נס) און טבעת[59] (טבע): דער גילוי פון כח הא"ס **אין וועלט** גופא.

און וויבאַלד אַז דער אמת'ער און שלימות'דיקער „בנין המלכות", דער חי־בור פון א"ס מיט עולם (נס און טבע; יסוד (ז"א) און מלכות) וואָס וועט זיין לעת"ל האָט זיך אָנגעהויבן פון קידושי יהודה ותמר, כנ"ל — דערפאַר ווערט דוקא ביי זיי נרמז דער ענין פון מקדש זיין מיט אַ טבעת.

(משיחות ש"פ וישב תשל"ג, תשט"ו)

58) ראה לקו"ת שה"ש מ, א. ד"ה כל הנהנה תרנ"ב. ובארוכה — המשך שמח תשמח ע' 93 (סה"מ תרנ"ז ע' רסט) ואילך.

59) לכאו' עפ"ז למה מנהגינו לקדש (ודוקא) בטבעת בלי חותם.

הטעם ע"פ נגלה י"ל שהוא ע"ד שנהגו שלא לקדש בטבעת שיש בה אבן (שו"ע אה"ע סל"א ס"ב. וראה שו"ת צ"צ חאה"ע סקי"א).

ואולי אפשר לבאר ע"פ מה שמסיים באוה"ת בראשית (שבהערה 33) מלקו"ת דטבעת קדושין הוא בחי' מקיף, וע"פ הנ"ל בפנים — הרי חותם הוא ההמשכה בפנימיות (וזה בא רק לאחרי הקידושין והברכות וכו'. ובכללות יהי' זה — לעת"ל (שמו"ר ספט"ו)).